

## فلسفه زبان دین در پارادایم صدرایی

دکتر احمد علوی\*

دکتر احمد علوی پیش از این در شماره ۴۸ نشریه چشم‌انداز ایران به بررسی «ساختار فلسفه زبان مولانا» در قالب مقاله‌ای پرداختند. متن حاضر با عنوان «فلسفه زبان دین در پارادایم صدرایی» نیز بخشی از کتاب «فلسفه زبان و زبان متن دینی» است و در حال آماده‌شدن برای چاپ بوده، که در پی می‌آید:

گفت‌وگو در مورد سرشت زبان دین و همچنین زبان متن دین از دیرباز مورد علاقه فیلسوفان، عارفان، متکلمان و مفسران متون دینی بوده است، چه استفاده از ذهن و زبان محدود و ناقص انسان برای فهم جهان برتر، خداوند و صفات او - که مطلق و بی‌متناهی تلقی می‌شدند - با پرسش‌های دشوار و جدی روبه‌رو بود. گروه‌های یادشده، برخی از پرسش‌های مربوط به زبان دین را با وجود محدودیت‌هایشان در چارچوب معارف زمان خود به بحث گذاشته‌اند. گفت‌وگو در مورد ذات خدا و صفات او، بخش قابل توجهی از ادبیات دینی جهان را به خود اختصاص داده است. گفت‌وگو با خدا (دعا و نیایش)، گفت‌وگوی خدا با انسان (وحی، الهام و رؤیا) نیز بر همین منوال بخش دیگری از ادبیات دینی را در بر گرفته است. این سه موضوع گفت‌وگو در مورد خدا (الهیات و کلام)، گفت‌وگو با خدا (نیایش، دعا و ابتهال) و بالاخره گفت‌وگوی خدا با انسان (وحی، الهام و رؤیا) هر چند از نظر مفهومی از یکدیگر جدا هستند، اما هر سه تحت مفهوم رابطه انسان و خدا به یکدیگر گره می‌خورند. از نظر عملی، گفت‌وگوی انسان و خدا و گفت‌وگوی خدا با انسان، مشروط به امکان گفت‌وگو در مورد خداست؛ چه اگر نمی‌توان از خدا گفت‌وگو کرد، دیگر گفت‌وگوی انسان با خدا و گفت‌وگوی خدا با انسان موضوعیت نخواهد داشت.

یکی از فیلسوفانی که مسائل زبان دینی را - در چارچوب زمان و زبان خود - به گفت‌وگو گذاشت ملاصدرای شیرازی است. بررسی نظرات این اندیشه‌پرداز می‌تواند گامی برای فهم تکوین فلسفه زبان دینی در ایران باشد، اما مقایسه فهم فلسفه زبان ملاصدرای شیرازی با فیلسوفان زبان دوره مدرن چندان ساده هم نیست، چون این فیلسوف برخلاف آنچه امروز در چارچوب مدرسه تجربه‌گرایی منطقی (Logical positivism) مرسوم است، همه مسائل فلسفه را در چارچوب هستی‌شناسی بررسی

می‌نماید؛ به همین دلیل می‌توان ادعا کرد که فلسفه زبان صدرایی کوششی برای بررسی مسائل زبان متن دینی در چارچوب پارادایم و اپیستمه فلسفه کهن و حکمت متعالیه است. رساله منطق شیرازی «لمعات‌المشرقیه» بیان فشرده برخی از نظرات او درباره زبان است. هسته اصلی گفت‌وگو در این رساله، شناخت ارتسامی - حصولی است (شیرازی، ۱۳۶۰)، اما این فیلسوف در دیگر آثار خود - بویژه آن آثار که صبغه عرفانی در آن غلبه دارد و در دوره نهایی زندگی او نوشته شده - شیوه‌های دیگری را برای فهم زبان دین و زبان متن دین به کار می‌گیرد. نکته قابل توجه فلسفه زبان ملاصدرای شیرازی این است که او تلاش می‌کند در میان منازعات فلسفی تاریخ اندیشه راه تازه‌ای را بگشاید که افزون بر توان پاسخگویی، با حکمت متعالیه او - که بر یگانگی معنوی در عین تنوع هستی استوار است - نیز سازگاری داشته باشد. بررسی چگونگی منظر (Perspective)، روش (Method) و منبعی (reference Source and) که حکمت متعالیه صدرایی برای حل معضلات زبان متون دینی به کار می‌گیرد دربرگیرنده تجربیات مفیدی برای هر پژوهشگر زبان دین می‌باشد. فلسفه زبان این فیلسوف دوره صفوی، به‌طور کلی از فیلسوفانی همچون ارسطو، نوافلاطونیانی مانند فلوطین و فارابی، ابن سینا و بویژه ابن عربی تأثیر پذیرفته است. او تلاش دارد تا با به‌کارگیری تأویل‌گرایی خاص خود - که مبتنی بر منظر اصالت و تشکیک هستی است - نوعی تأویل‌گرایی هستی‌شناسانه را پایه‌ریزی نماید. به‌کارگیری چنین راهکاری به گمان او می‌تواند ناسازگاری ظاهری نحله‌های گوناگون عقلانی، عرفانی و دینی را رفع کند، چه به گمان ملاصدرا شناخت عرفانی، عقلی و وحیانی درنهایت به حقیقتی یگانه منتهی می‌شوند. به همین دلیل است که او منابع دینی مانند قرآن و روایت را از منظر فلسفی خاص خود (اصالت و اشتراک هستی) بازتأویل می‌کند.

## گرایش‌های زبان دین

به عقیده صدرای شیرازی درک نحله‌های مسلمان از «زبان متن قرآن» بویژه در عرصه «متشابهات» یکسان نیست، چه روشن است که آنها در مورد متشابهات متن کتاب، روایات و تأویل آیاتی همچون آیه‌الکرسی و مفاهیمی همچون کرسی، عرش (اعراف: ۵۴)، (۱) دست خدا (فتح: ۱۰)، (۲) چهره خدا (بقره: ۱۱۵)، (۳) آمدن خدا (فجر: ۲۲)، (۴) همداستان نیستند. او گرایش‌های گوناگون را به‌طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳، المفتاح الثانی، الفاتحه الرابعه)؛ بنا به این طبقه‌بندی، معتزله و پیروان ابن‌حنبل در دو قطب قرار می‌گیرند. معتزله و فیلسوفان زبان متن دینی - بخصوص متشابهات - را از نوع تمثیل، استعاره و مجاز دانسته و مدلولات آنها را واقعی و مستقل از ذهن و زبان نمی‌دانند. به بیان دیگر، آنها معنای الفاظ را از مدلول نخستین خارج نموده، آن را به معانی مجازی ارجاع می‌دهند، چرا که با عقلانیت سازگاری بیشتری دارد. براساس این راهکار تأویلی، میزان،

صراط، کتاب، عرش، کرسی و مفاهیم مشابه امور مجازی بوده و برای بیان معناهای خاص انتزاعی به کار برده شده‌اند. بنا به همین روش تأویلی، منظور از کرسی و عرش مفاهیمی همچون توانایی و قدرت است و گفت‌وگوی اهل بهشت و جهنم که در قرآن آمده است نیز زبان «قال» نیست، چون وضعیت و «حال» آنها را بازگو می‌کند. صدرای شیرازی استدلال می‌کند اگر همه این مفاهیم مجازی باشند، مدلول صفات خدا، وعده و وعید، معاد، حساب و کتاب حقیقی و عینی نخواهد بود. پیامد پذیرش چنین راهکاری به گمان صدرای شیرازی «تعطیل» و توقف فهم نسبت صفات خداوند و جهان برتر است.

قطب‌مقابل این گروه به گفته صدرای شیرازی، لغت‌شناسان، بیشتر فقها، روایان، حنابله و کرامیه هستند که استفاده از روایات و حدیث، رویکرد اصلی آنها برای فهم متن قرآن است، چه آنان سمع، یعنی آنچه از صحابه و مفسران گذشته شنیده شده را بر خرد و عقل مرجح می‌دانند. آنها الفاظ را بر مدلول نخست (واقعیات محسوس) و مفاهیم ظاهری حمل می‌کنند. به گمان این دسته، برای الفاظی همچون میزان، صراط، یدالله (دست خدا)، وجه‌الله (چهره خدا) و...، مدلولات خارجی درست آن‌گونه که احساس می‌شود، به شکل ملموس وجود عینی دارد. به همین اعتبار زبان قرآن، زبان حقیقت است. به تعبیر شیرازی، آنها حتی خطاب (کن فیکون: پس گفت باش! پس محقق شد) را خطابی لفظی و مبتنی بر ایجاد صدا - که به گوش ظاهر شنیده می‌شود - می‌دانند. پیامد طبیعی انتخاب چنین روشی، افتادن به دره تشبیه است. نحله سوم، نحله‌ای میانه هستند که برخی از خطاب‌های قرآن را در چارچوب زبان مجازی دانسته و اما زبان برخی از الفاظ را حقیقی می‌دانند، برای نمونه آنها آنچه از صفات خداوند که در قرآن آمده را استعاره دانسته، ولی مدلولات امور دیگری همچون صراط را حقیقی می‌دانند. پیروان اشعری از جمله این گروه هستند. روش این گروه به گفته شیرازی راهی میان جمود سرد حنابله و تأویل داغ معتزله است (همان).

اما شیرازی به رویکرد چهارمی باور دارد که شباهتی با روش این سه دسته ندارد. او این رویکرد را «روش اهل مکاشفه در پژوهش معانی» یا روش معناگرا می‌خواند (همان). او مدعی است که روش «اهل مکاشفه» راه برون‌رفت این کشمکش میان معطله و مشبهه است. این روش مبتنی بر اصالت وجود و اصالت معنا و در مقابل اصالت ماهیت (جسم) و اصالت ظاهر کلمات است. شیرازی استدلال می‌کند که اهل مکاشفه در مقایسه با معتزله برای همه مدلولات قرآنی از میزان و کتب، نوعی هستی یا به زبان او «تحصیل» را باور دارند و آنها را از مقوله مجاز و تخیل نمی‌دانند، اما این «واقعیات» عیناً همان نیست که ظاهرگرایان باور دارند. به باور او اهل مکاشفه تلاش می‌کنند با گذر از دیواره‌های الفاظ به درونمایه الفاظ دست یابند، حال آن‌که ظاهرگرایان در سطح الفاظ یا محسوسات متوقف می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۳، الفتح الثانی، تمثیل و تبصره)، برای نمونه کلمه ترازو (میزان) که

در قرآن آمده به طور مطلق ابزاری برای اندازه‌گیری است؛ حال چه محسوس، یا خیالی و یا معقول باشد. این روح کلمه و معانی اصلی لفظ است و هیچ شکل و هیئت خاصی در معنا وجود ندارد. پس هر چیزی که ابزار اندازه‌گیری است خواه محسوس و یا معقول، همان ترازوست، چه خطکش باشد، یا اسطرلاب و یا دستور زبان عربی. شیرازی حتی منطق و عروض و قافیه را نیز نوعی «ترازو» می‌خواند، چون همه این ابزارها وسیله‌ای برای اندازه‌گیری است. به تعبیر او عارف کامل آن‌گاه که کلمه میزان را می‌شنود، به علت انس با محسوسات، از معقول منحرف نمی‌شود و ذهنش متوجه ترازوی مادی مورد استفاده در مغازه نمی‌شود، چون مقوم ذاتی مفهوم ترازو کارکرد ذاتی آن یعنی، اندازه‌گیری است و نه شکل و جنس ماده آن. به تعبیر او اهل درک عرفانی تلاش می‌کند تا «معنا» را با گذر از «نشانه» دریابد، بنابراین وقتی که در قرآن گفته می‌شود ترازو برای سنجش کردار وضع می‌شود، منظور این است که معیاری برای ارزیابی وضع می‌شود، اما این «ملاک» هرچند از هستی برخوردار است، اما از جنس ماده و ترازوی فیزیکی نیست (ر.ک: آیات: اعراف: ۸ و ۹، رحمان: ۹، کهف: ۱۰۵، انبیا: ۴۷، مؤمنون: ۱۰۲ و ۱۰۳، قارعه: ۶ تا ۸). (۵)

در چارچوب همین روش تأویلی است که او زبان بخش قابل‌توجهی از آیه‌های قرآن را زبان تمثیلی برای اشاره به «حقیقت» وجودی می‌داند و در سطح روش تفسیری اصالت ماهیتی متوقف نمی‌شود، برای نمونه در تفسیر آیه ۸ سوره یاسین (۶) معتقد است که منظور از غل و زنجیری که به گردن کفار است، نوعی تمثیل برای نمایش وضعیت کفار است که به دلیل اسارت آنها در تحجر و همچنین جمود آنها بر عقاید باطلشان از تأثیرگذاری مثبت و انجام کار خیر بازمانده و اسیر کردارشان شده‌اند (شیرازی، تفسیر سوره یس، در ذیل آیه ۸، بی تا). او در تأویل آیه‌های مربوط به بهشت سوره واقعه نیز در موارد گوناگون، زبان به کار گرفته در سوره را زبان کنایه و تمثیل می‌داند (تفسیر سوره واقعه، بی تا)، چرا که بنا به برداشت شیرازی، بهشت از آن جهت «جنت: پنهان» خوانده شده که از درک انسان، پنهان است (شیرازی، ۱۳۶۳، المفتاح الرابع، بصیره کشفیه). پیامد چنین استدلالی این است که برای تصویرسازی از آن باید از روش‌های تشبیهی و تمثیلی استفاد کرد. او برای اثبات باورش، به آیاتی از قرآن، شواهدی از روایات و همچنین برهان‌های عقلی استناد می‌کند و در تفسیرش بر آیه ۱۷ سوره فصلت (۷) و همچنین آیه ۶۱ سوره واقعه (۸) استناد می‌کند (برای بررسی نگاه او به آیات قرآن به کتاب اسرارالآیات او، شیرازی، ۱۳۸۵، مراجعه کنید).

برداشت این فیلسوف از آیه ۱۰۰ سوره نسا، (۹) نمونه دیگری برای نشان دادن روش تأویلی این فیلسوف است. او، آیه «و هر کس برون رود از خانه‌اش برای مهاجرت به سوی خدا و پیامبرش و مرگش رسد، مزدش بر خدا افتاده است» را مهاجرتی از جهان نزدیک و پایین و محسوسات به دنیای برتر عقل می‌داند (همان)، چه مهاجرتی که مورد نظر قرآن است، وجه کامل‌تر و حقیقی‌تری

از هر مهاجرت جغرافیایی است. هجرت مسلمانان بنا به این تأویل آنگاه هجرت واقعی است که با برون شدن از دنیای شرک و آمدن به سوی خدا و پیامبرش، یعنی دگرگونی در روش اندیشه، منش و کنش همراه باشد. مثال دیگری که سبک تأویلی شیرازی را به نمایش می‌گذارد تأویل وی از آیه ۵ سوره جمعه (۱۰) است که با باور بسیاری از مفسران دیگر سازگاری ندارد، این فیلسوف معتقد است منظور باطنی آیه تنها یک گروه خاص مانند اهل کتاب نیست، بلکه نکوهش متوجه روش تفسیری ظاهرگراست، چرا که وضعیت کسانی که در قرآن تدبر نمی‌کنند و به ظاهر آن اکتفا می‌کنند حال همان چارپایی است که کتابی بر او بار است. او همه کسانی که از قرآن جز تفسیر الفاظ و یا سبک‌های ادبی در نیابند را مشمول همین «تمثیل» می‌داند (شیرازی، تفسیر سوره جمعه، بی تا، همچنین شیرازی، ۱۳۸۵، طرف دوم قاعده چهارم). به باور شیرازی فهم قرآن یک فرایند است که در مسیر آن خواننده کتاب از ظاهر، گذر نموده و به «حقایق باطنی» آن دست می‌یابد، چرا که هدف از نزول قرآن، خواندن آن به تکرار یا توجه به نکات ادبی و فصاحت و بلاغت آن نیست، بلکه دگرگونی انسان و انگیزش او برای رسیدن به «حق» است. ایمانی که در این مسیر کسب می‌شود همان تخلق به اخلاق الله یا برنهادن صفات خدایی در انسان می‌باشد. اکتفا به ظاهر قرآن و ادبیات عرب به نظر شیرازی انسان را از دستیابی به این هدف بازمی‌دارد. او تکیه بر آرای گذشتگان، تقلید از دیگر مفسران و یا به کارگیری معارف قرآنی را برای مشهور شدن یا دستیابی به قدرت، از موانعی می‌داند که ما را از فرا رفتن به جهان برتر محروم می‌سازد. در پرتو همین روش تأویلی مبتنی بر هستی‌شناسی و شناخت شناسی معین صدایی، این فیلسوف، دگرگونی گوهرین جهان (حرکت جوهری) را از آیه ۱۵ سوره ق و ۸۸ سوره نمل (۱۱) برداشت می‌کند (همان، المفتاح الثانی عشر). او حتی دگرگونی مداوم هستی و حرکت آن به سوی قیامت را نیز در چارچوب حرکت جوهری فهم می‌کند. در تأویل آیه ۷۲ سوره احزاب (۱۲) شیرازی، روش تأویل هستی‌گرایانه خود را بیشتر آشکار می‌کند. او ضمن نقد تأویل دیگر مفسران، حقیقت آیه را نه گفت‌وگو، بلکه نوعی فرایند هستی‌شناختی دانسته و مدعی است منظور از «امانت» ویژه خداوند به انسان، این آیه همانا استعداد خاص انسان برای ارتقای در مدارج تکاملی هستی و رسیدن به مرتبه نهایی آن است (شیرازی، ۱۳۸۵، قاعده ۴ از طرف دوم). او همین مطلب را در تفسیر آیه به زبان دیگری بیان می‌کند و تکریم انسان را وجود نفس ناطقه می‌داند. منظور آیه آنجا که آمده «انسان را در زمین حمل نمودیم و دریا» دریافت ادراک حسی عقلی می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۰، فن الثانی، فصل ۱۵).

**رابطه هستی‌شناسی و روش تأویل**

هستی‌شناسی صدرایی پایه شناخت‌شناسی (Epistemology)، روش‌شناسی (Methodology) و همچنین تأویل‌گرایی (Hermeneutics) او را شکل می‌دهد. شیرازی برخلاف فیلسوفان مشایی، دلالت واژه هستی بر حقیقت آن را اشتراک لفظی نمی‌داند. هستی با وجود تنوع و مراتبش دارای حقیقت یگانه، ولی مشکک (دارای طیف و رنگین کمانی از مراتب گوناگون) است به همین دلیل مفهوم وجود به یکسان قابل حمل بر پدیده‌های گوناگون است (شیرازی، ۱۳۴۱). او این یگانگی را «معنوی» می‌خواند، چون مفهومی که مورد اشاره است یکی بیش نیست. یگانگی معنوی هستی در ترکیب با اصالت هستی بنیاد پارادایم صدرایی را تشکیل می‌دهد. به تعبیر شیرازی، هستی تنها چیزی است که نیازی به دلالت و یا اثبات ندارد. همه انسان‌ها هستی را بدون هر واسطه‌ای در درون و از درون خود درک می‌کنند، چون حقیقت هستی مستقیماً با ذات انسان (درک‌کننده) آمیخته است. بنابراین هیچ تعریف، زبان و نامی که هستی را روشن‌تر یا نزدیک‌تر نماید برای آن وجود ندارد. مفهوم هستی البته از حقیقت آن متفاوت است و در قالب ذهن محقق بوده و در دسترس است. نگاه تشکیکی شیرازی بر سراسر دستگاه فلسفی او سایه انداخته است. هستی به‌طور کلی دارای مراتب گوناگون و مشکک است. این مطلب در مورد جلوه‌های گوناگون هستی همچون انسان و شناخت هم صادق است. حتی هستی لفظی و معنا - که خود نوعی از وجود هستند - نیز دارای مراتب گوناگون بوده و مشکک است. او در طبقه‌بندی خود، جهان را به سه لایه که دارای رابطه عمودی با یکدیگرند تقسیم می‌کند؛ جهان حسی، خیالی یا مثال و بالاخره جهان عقل. انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی و بالاخره روش تأویلی شیرازی نیز از همین مدل پیروی می‌کند.

بنا به آنچه آمد، میان هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، و حتی روش تأویل شیرازی سه جهان حسی، مثالی و عقلی همیشه حضور دارند، حتی این مدل و انگاره، انسان‌شناسی این فیلسوف را نیز زیر پرتو خود دارد. نفس انسان با وجود حفظ یگانگی شخصی سه پله در هستی خود را می‌پیماید. انسان در نقطه آغاز پیدایش خود جسمانی است، اما حرکت جوهری، او را به جهان مثالی (مرحله نفس) می‌راند. این مرحله نقطه پایان نیست و انسان پس از گذر از این جهان به جهان عقل منتقل می‌شود. این جهان‌های سه‌گانه دارای تناظر بوده و در پیوندی عمودی با یکدیگرند. او برای این که شباهت جهان و انسان را به نمایش بگذارد انسان را جهانی کوچک و جهان را انسانی بزرگ می‌خواند (در کتاب‌های کوناگون و از جمله شیرازی، ۱۳۸۵، طرف‌الثانی، مشهدالثانی). او حتی جهان انسان و قرآن را به یکسان همچون کتاب تلقی می‌کند و آن را کتاب تکوین، کتاب نفس و کتاب تدوین می‌خواند (شیرازی، ۱۳۶۳)، بنابراین همان‌گونه که فهم متن نوشتاری بدون درک معنای آن یا همان غرض نویسنده ممکن نیست، برای فهم متن هستی نیز می‌بایست غایت هستی حقیقی که غرض از دگرگونی گوهرین (حرکت جوهری) به سمت

اوست را شناخت. معناهایی که از یک کلمه یا گزاره فهم می‌شود متنوع و تشکیکی است. همین امر موجب می‌شود تا درک از یک کلمه و یا گزاره، سطحی یا بسیار ژرف باشد. ژرفنای هر درکی از معنای متن - خواه تدوینی تا تکوینی - متناسب با مرتبه و درجه وجودی تأویل‌گرس، چه میان تأویل و تأویل‌گر نوعی رابطه تناسب و تناظر برقرار است. برخی که در زندان محسوسات اسیرند جز ظاهر متن وجود و متن قرآن را در نیابند، اما کسانی که در دگرگونی گوهرین از جهان مادی به جهان معنایی عروج می‌کنند به همان نسبت در هنگام رویارویی با کتاب تکوین و یا تدوین، معناهای ژرف‌تری از آن درمی‌یابند (شیرازی، ۱۳۶۳).

## نظریه قصد گوینده

به تعبیر شیرازی، معنای یک گزاره، یعنی فهم مقصود متکلم یا به عبارتی شناخت خود «متکلم»، که آفریننده نخستین و اصلی معناست. در همین چارچوب است که او فهم معنای متن را در یک فرایند و از مسیر شناخت «متکلم» و گذر از «متکلم» به معنای «کلام» میسر می‌داند و نه برعکس (شیرازی، ۱۳۶۳، المفتاح الثانی، بصیره الکشفیه)، چه این فیلسوف در عرصه کلی‌تر و معرفت‌شناسانه، شرط شناخت حقیقی را نوعی پیوند هستی‌شناسانه، نوعی یگانگی میان شناساگر (عقل) و موضوع شناخت (معقول) می‌داند. این راهکار با روش وجودگرایانه او در چارچوب امور عامه و یا الهیات او که بر استفاده از برهان لیمی و صدیقین استوار است، هماهنگی دارد، چه او بر این باور است که در چارچوب برهان صدیقین - برخلاف برهان انی - جوینده، از شناخت‌هستی حق است که به هستی خلق پی می‌برد. به همین دلیل او روش فیلسوفان مشایی در استفاده از برهان انی و روش متکلمان در برهان صانع را - که مبتنی بر شناخت خداوند از طریق خلق است - قابل نقد می‌داند. افزون بر این، فیلسوف میان عاقل (شناساگر) و معقول (شناخته شده) نوعی سازگاری و یگانگی می‌بیند. بنابراین از ترکیب گزاره‌های بالا می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که برای شناخت معنا نوعی یگانگی و یا شباهت میان خواننده متن، معنا و گوینده متن ضروری می‌نماید. به همین دلیل است که شیرازی، شرط شناخت قرآن را نوعی یگانگی و شباهت با معنای آن و به نوعی خداگونگی می‌داند. در فرایند فهم هر متن به همان اندازه که تأویل‌گر با معنای متن و گوینده آن به یگانگی می‌رسد، آن را می‌شناسد. تأویل‌گر سطحی در سطح تحلیل کلمه و کلام باقی می‌ماند، چون خود و شخصیتش در چارچوب محسوسات اسیر مانده است. اما عارف از آنجا که از محسوسات به جهان معقولات دست یافته و شخصیتش به مدار عقل تکامل یافته است، از ظاهر به باطن گذر نموده و معناهای معقول متن را درمی‌یابد (همان). این متن می‌تواند متن تکوینی یا تدوینی باشد؛ از جمله اشتراکات متن تکوینی و تدوینی یکی این است که در پس متن تکوینی عقلی است و در پس متن تدوینی (قرآن) هم معنایی است که عارف با سلوک و حرکت جوهری

خود در سلسله مراتب وجود به آن نزدیک می‌شود و در این مسیر همسانی وجودی است که او را می‌شناسد. تعریف شیرازی از «حکمت» با درک او از تأویل هماهنگی دارد، چه حکمت در نزد او یگانگی با جهان به واسطه تجلی جهان در شخصیت حکیم است. عارف در این نگاه در یک دگرگونی باطنی و معنوی چنان شبیه جهان می‌شود که گویا آن را در خود جای داده است. با این وحدت ذهن عاقل با معقول خویش است که شناخت حقیقی - که همان پیوند میان عاقل و معقول بالذات است - محقق می‌شود.

## رابطه زبان و شناخت

شناخت‌شناسی شیرازی عمدتاً با عنوان وجود ذهنی مطرح می‌شود، چه او همچون دیگر فیلسوفان مسلمان حتی شناخت‌شناسی را هم از منظر هستی‌شناسی به گفت‌وگو می‌گذارد. در چارچوب همین گفت‌وگوهاست که او موضوعاتی چون چگونگی، امکان، سرچشمه شناخت تصویری و تصدیقی، شناخت حقیقی و معیارهای مطابقت، صدق و کذب گزاره‌ها را بررسی می‌کند. شیرازی برخلاف بسیاری از فیلسوفان پیش از خود ادراکات انسان را از مقوله انفعال یا اضافه نمی‌داند. او شناخت انسان را نوعی آفرینش و ساخته پرداخته نفس انسان می‌داند. به باور او حقیقت شناخت، قابلیت تعریف منطقی ندارد، چون برخلاف آنچه پنداشته شده است دارای جوهر یا عرض نیست، چه ذات شناخت چیزی جز خود هستی نیست؛ افزون بر این چیزی روشن‌تر از شناخت هم وجود ندارد. بنابر استدلال شیرازی آگاهی یا شناخت صرف‌نظر از تعلقات گوناگونش، در نهایت نوعی وجود مجرد از ماده است (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۳). شناخت به گونه‌ای که از سوی شیرازی وصف می‌شود عین یگانگی و حضور است و حضور مجرد است برای مجرد (حضور مجرد لمجرد). بنا به استدلال او آگاهی چیزی جز پیوند عاقل (ادراک کننده) و معقول (پدیده ادراک شده) نیست (شیرازی، المفتاح الثالث، المشهد السابع). همین پیوند ذاتی، یعنی حضور است که درک (دسترسی) عقلی نام دارد. او میان معقول بالذات و معقول بالعرض تفاوت قائل می‌شود. آگاهی انسان به جهان خارج از ذهن آگاهی بالعرض است، اما آنگاه که این جهان عینی با همان ماهیت، ولی در چارچوب هستی ذهنی در درون ذهن بازآفرینی می‌شود، معقول بالذات است. انگیزه نامیده‌شدن این معقول به معقول بالذات این است که ذات آگاهی با دارنده آگاهی (انسان) در یکدیگر به یگانگی می‌رسد. به گمان شیرازی، انسان که نماینده خداوند در زمین است این توانایی را دارد تا هستی پدیده‌های عینی را از آنها سلب کرده و ماهیت را در درون خود بازآفرینی نموده و به آنها هستی ذهنی بدهد. هستی لفظی نیز بر همین اسلوب دادن وجود لفظی به ماهیتی است که پیش از آن دارای هستی ذهنی بوده است. ماهیت در این جابه‌جایی ثابت باقی می‌ماند، اما این وجود است که دچار دگرگونی می‌شود. در نگاه شیرازی، هستی ذهنی یا شیء ادراک شده (یا معقول) معلوم بالذات است. هستی ذهنی، نماد واقعیت بیرون از

ذهن است که معلوم بالعرض خوانده می‌شود. روشن است که میان این دو امر از نظر ماهوی تفاوت وجود دارد، اما بر اساس نظریه یگانگی و اصالت وجود صدرایی، همزمان نوعی یگانگی معنوی در حقیقت وجود ذهنی و عینی نیز قابل انکار نیست. مقولاتی همچون جوهر و عرض که به عنوان مفهوم در ذهن تحقق دارند کیف نفسانی (کیفیتی ذهنی) است و بنابراین حمل آنها بر موضوعشان نیز حمل شایع صناعی است، ولی آن‌گاه که این مقولات به پدیده‌های بیرونی نسبت داده می‌شوند، حمل از نوع ذاتی یا اولی ذاتی است و بنابراین جوهر همان جوهر و عرض همان عرضی است که در بیرون از ذهن تحقق دارد. این فیلسوف در یک طبقه‌بندی، گونه‌های اساسی شناخت را شناخت حضوری و حصولی (ارتسامی) می‌داند. آگاهی انسان به خود از مقوله نخست و آگاهی به پدیده‌های دیگر از مقوله دوم به‌شمار می‌آید (شیرازی، ۱۳۸۱). شناخت همچون خود هستی دارای گوهری یگانه است، اما دارای مراتب گوناگون علم‌الیقین (شناخت برهانی)، عین‌الیقین (شناخت شهودی) و حق‌الیقین (پیوند هستی‌شناسانه) نیز است (شیرازی، ۱۳۸۰). به استدلال شیرازی شناخت درست، شناختی مطابق با واقع است. بدیهیات اولیه بنا به همین استدلال، روشن‌ترین و یقینی‌ترین شناخت هستند، چون تنها تصور آنها به تصدیقشان می‌انجامد. امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین پایه‌ای‌ترین بدیهیات و معیار اساسی صدق گزاره‌ها در نزد شیرازی است (شیرازی، ۱۳۸۱). شناخت‌شناسی شیرازی بر این مبنا بنا شده که شناخت انسان ذاتی و پیشینی نیست، بلکه حاصل تجربه او طی مراحل گوناگون هستی اوست. سرچشمه شناخت بشر در ابتدا حسی است. ادراک‌های حسی جزئی است، در زمان و موقعیت خاص قرار داشته و محصول ترکیب اثر عوامل بیرونی و احساس‌های پنج‌گانه است، اما جان انسان به تدریج مفاهیم کلی را از این ادراکات حسی پراکنده استخراج می‌کند. البته معنای تجربه و ادراک حسی در نزد این فیلسوف، گسترده‌تر از معنای آن در نزد فیلسوفان غرب است، چون حتی ادراک حضوری، یعنی درک انسان از «من» خویش - که درکی بی‌واسطه است - نیز جزئی از مفهوم عمومی تجربه می‌باشد.

شیرازی مدعی است ترکیب شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی ویژه او پاسخی مناسب برای چالش تشبیه و تعطیل در عرصه الهیات و گفت‌وگو در مورد ذات خداست. او بر این باور است که روش قرآن برای معرفی خداوند اغلب روش سلبی و تنزیهی است (شیرازی، ۱۳۸۵، مقدمه). بر همین اساس او ادعا می‌کند صفات خدا مفهوم‌هایی عقلی بوده که به‌طور مشترک به خداوند و آفریدگانش نسبت داده می‌شوند، نسبت این صفات به خدا، به شکل برتر، ولی نسبت آنها به آفریدگان در حد مرتبه وجود آنهاست (شیرازی، ۱۳۸۵، مقدمه). او با پیروی از عارفان، صفات خداوند را به دو دسته صفت ذات و صفت فعل تفسیم می‌کند؛ دسته نخست، شامل صفاتی است که صرف در نظر گرفتن ذات آنها برای انتساب و انتزاع آن کافی است. این صفات عبارتند از موجود

بودن، قدیم بودن و وحدت ذات خداوند. صفات دسته دوم، صفات کردار خداوند، یعنی صفاتی همچون مهربانی و خشم است. برای انسان نیز این گونه اوصاف قابل تعریف و تشخیص است. بدین ترتیب نزد شیرازی، صفات خداوند به گونه‌ای تأویل می‌شود تا در عین سازگاری با ظاهر متون دینی، راهی میان چالش تعطیل و تنزیه بگشاید. روش‌هایی که شیرازی برای شناخت خداوند برمی‌شمرد مبتنی بر هستی‌شناسی اوست. پذیرش یگانگی معنایی هستی بسیاری از موانع را برای شناخت خدا و صفات او منتفی می‌کند. به عقیده این فیلسوف، شناخت صفات خداوند از راه شناخت حضوری و حصولی امکان‌پذیر است. شناخت حضوری آن‌گاه رخ می‌دهد که انسان با پی‌بردن به حقیقت هستی و کمالات آن در درون خود هستی را یافته و در نتیجه خداوند را شهود می‌کند، اما شناخت حصولی، مشاهده آثار خداوند در درون و استدلال به این است که هر کمالی که مشاهده آن امکان داشته باشد به صورت کامل‌تر در نهایت زنجیره مسبب‌الاسباب موجود است. به گمان شیرازی رابطه وجود علت و معلول با یکدیگر به هردوی آنها این امکان را می‌دهد که از طریق هستی به یکدیگر پی ببرند.

### زبان، نوعی از هستی و نوعی نشانه است

فلسفه زبان شیرازی دارای رابطه تنگاتنگی با هستی‌شناسی اوست؛ بنا به همین باور او مدعی است مفهوم زبان و کلام به گفتار منحصر نمی‌شود و شامل انتقال پیام یا معنا از سوی مخاطب در شکل‌های گوناگون می‌باشد (شیرازی، ۱۳۶۳). زبان، گاه زبان حال، گاه زبان گفتار و یا گاه زبان کردار است (شیرازی، تفسیر سوره جمعه، اشاره حکمیه). توضیح آن‌که بنابر رویکرد تأویلی صدرایی، گفتار هر نوع «اثری» است که به وسیله مخاطب دریافت شده یا بر ذهن او نقش می‌بندد، چه لفظی باشد یا نباشد. نشانه وجودی - یعنی همه پدیده‌های هستی که در حد خود نشانه و دلالت‌کننده‌ای است - از آن‌رو که اصیل‌ترین نشانه است، اصیل‌ترین گفتار هم هست. براساس چنین نگرشی تمامی جهان در کار نشانه‌پردازی، دلالت و ترانه‌خوانی مداوم است. با این استدلال، او معتقد است که زبان، معنای گسترده‌تری از زبان گفتاری (دلالت لفظی) دارد. شیرازی در مفصل‌ترین کتاب خود، یعنی اسفار همین استدلال را بسط داده، با صراحت بیشتری اعم از لاهوت، ملک و ملکوت را کلمات الهی می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، سفر سوم). کلمه در این چارچوب، یعنی نشانه‌ای که بر مدلولی دلالت دارد. بنا به تصویری که او ارائه می‌کند، حتی سیر شتابان جهان به سمت آینده محتومش - یعنی قیامت - نوعی گفت‌وگو و بیان است (شیرازی، ۱۳۶۳، مفتاح ۱۲). با درکی که این فیلسوف ارائه می‌کند همه پدیده‌ها در کار گفتار مداوم هستند، بارزترین گفتار، اما زبان هستی است که مستقل از ذهن و زبان تحقق دارد (همان). بنابراین شگفتی‌آور نیست اگر او جهان را عین گفتار و آن هم گفتار خداوند بداند

(شیرازی، تفسیر سوره جمعه، المطلع الاول، شیرازی، ۱۳۶۳ المفتاح نخست، فاتحه‌الثانی)، چرا که جهان نشانه صفات و نماد اراده خدا مبنی بر آفرینش جهان هستی است، و این زبان به تعبیر او بالاترین زبان است چون هستی به زبان تجلی از صفات خداوند سخن می‌گوید(همان). او در تفسیر آیه ۴ سوره زلزال(۱۳) همین مطلب را به‌گونه دیگری بیان می‌کند و می‌نویسد: «این سخن گفتن(زمین) به روش حقیقی است، چون حقیقت گفتار یعنی آشکارکردن آنچه در درون و نشان دادن آنچه که پنهان می‌باشد، هرچند به زبان لفظ نباشد همچون گفتار خدا و یا فرشتگان.»(شیرازی، تفسیر سوره زلزال، بی تا، همچنین شیرازی تفسیر آیه نخست سوره حمد). شیرازی در ادامه قائل است که هر پدیده دارای زبان خاص خود است. در اینجا او برخلاف آنچه معمول است گفتار حقیقی را همان دگرگونی‌هایی همچون تلاشی زمین - در هنگامه قیامت - می‌داند که در جهان هستی رخ می‌دهد، چون این دگرگونی‌ها نشانه و بیان بارزی بر معنای باطنی است که در پس آنهاست. نکته دیگر این که او به صراحت، کلام خدا را امری غیر زبانی و چیزی مانند همان رخدادهای جهان طبیعت می‌داند. شیرازی در توضیح آیه ۲۰ سوره فصلت(۱۴) نیز همین مضمون را به‌گونه دیگری مطرح می‌کند و مدعی است که منظور از گواهی زبان و دست و پاهای انسان در روز واپسین همان گواهی حال و آثار است و نه گواهی گفتار(شیرازی در تفسیر سوره یس، بی تا). چه در غیر این صورت میان آیه ۲۰ سوره فصلت و آیه ۶۵ سوره یس(۱۵) که در آن گفته شده زبان‌ها در قیامت بسته می‌شود، تعارض پیدا خواهد شد. بنابر استدلال این فیلسوف، هر پدیده، نماد است و این کارکرد یعنی نمایاندن و به بیان دیگر همان سخن گفتن آن است، چون سخن و گفته چیزی جز بیان معنا و پیام پدیده نیست. موجودات از آن جهت که نماد اراده برتر خدا هستند، خود سخن او هستند. او مفهوم تسبیح را هم در کادر همین مفاهیم تاویل نموده آن را حرکت جوهری می‌داند که تجلی صفات خداوند در شرایط گوناگون است (و له فی کل یوم شأن، همان). کلام خدا را می‌توان بر اساس ترتیب وجودی به مراتب برتر، میانه و کهنتر تقسیم نمود(همان و نیز شیرازی، ۱۳۴۶، مشهد اول). برخی از پدیده‌ها که کاملاً به فعلیت رسیده و از جسم مجرد شده‌اند، سخن برترین خداوند هستند. پدیده‌های میانه یا به زبان او ملائکه - که مسئول مدیریت جهان هستند - کلام میانه خداوند هستند. گفته کهنتر خداوند همان بعثت پیامبران و امر و نهی او به انسان‌هاست(همان). شیرازی مدعی است از آن جهت که انسان تمثال خداوند در زمین است می‌تواند مراتب سه‌گانه کلام را در خود مشاهده کند(همان، مشهد اول، تمثیل). برترین مرتبه گفت‌وگوی خداوند با انسان همان القای آگاهی از سوی خدا و دریافت حقایق از راه شنیدن درونی(سمعه القلبی) از سوی انسان است. انسان آن‌گاه که از استعداد برون آمده و به فعلیت محض می‌رسد خود به نماد آگاهی و تصویری گویا از حقایق و زبانی برای بیان آنها تبدیل می‌شود. اراده انسان در مدیریت اندام خود مصداق کلام میانی است. کلام کهنتر او اما همان درخواست‌های او برای به‌دست‌آوردن نیازهای اوست، اما در اینجا

گفتار را همان بیان اراده به شکل گفتار یا اشاره می‌داند(همان)، پس بنا به درک هستی‌شناسانه شیرازی هر پدیده، حامل پیامی است. بنا به این استدلال، هر پدیده و هر وضعیتی(حالی) خود گفته و گفتاری است. این رویکرد تأویلی - یعنی تلقی جهان به عنوان یک گفتار - دارای جایگاه مهمی در فلسفه زبان صدرایی است. او همچنین در بسیاری از موارد گفت‌وگوهای خدا و انسان در قرآن را به شکل استعاره تلقی نموده، آن را از جنس زبان «قال» و گفتار ندانسته و بیان «حال» تلقی می‌کند. انطباق چنین راهکار تأویلی در بسیاری از تأویل‌های او از قرآن خود را نشان می‌دهد، برای نمونه به گمان او آیات ۱۲۵ سوره اعراف(۱۶) و ۶ انشقاق(۱۷) هر چند در قالب بیان لفظی آمده، ولی به‌واقع بیان نوعی فرایند وجودی است. در گزاره «ما به سمت پروردگارمان در گذریم.» (اعراف:۱۲۵) و یا خطاب «ای انسان تو به سمت پرورنده‌ات در کوششی.» (انشقاق:۶) هر چند به ظاهر گفتاری لفظی به نظر می‌آید، اما به واقع بیان صیورورت وجودی بوده و دلالت لفظی برای امری محقق و وجودی است(شیرازی، ۱۳۶۳)، چون این گزاره‌ها همان دگرگونی گوهری انسان به سمت جهانی بزرگتر و برتر را بیان می‌کنند و منظور از این آیه‌ها، گفتار و خطاب لفظی نیست.

## خلاصه

فلسفه زبان دین و روش تأویلی شیرازی سازگاری آشکار با هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی اوست. گرایش شیرازی به اصالت هستی و اشتراک معنای آن و همچنین شناخت‌شناسی «واقع‌گرایی»(۱۸) (Realistic epistemology) او این امکان را به او می‌دهد که بپذیرد خدا، صفات او، جهان برتر قابل شناخت بوده و دریافت مدلولات قرآنی میسر است(شیرازی، ۱۳۸۰). در هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، و حتی روش تأویل شیرازی سه جهان حسی، مثالی و عقلی همیشه حضور دارند و تجلیات گوناگون هستی‌اند، با شناخت یکی می‌توان از نردبان هستی مشکک بالا رفت و به شناخت جهان بالاتر دست یافت. این مدل و انگاره حتی انسان‌شناسی این فیلسوف را نیز زیر پرتو خود دارد. نفس انسان باوجود حفظ یگانگی شخصی سه پله در هستی خود را می‌پیماید. انسان در نقطه آغاز پیدایش خود جسمانی است، اما حرکت جوهری او را به جهان مثالی(مرحله نفس) می‌جهاند. این مرحله نقطه پایان نیست و انسان پس از گذر از این جهان به جهان عقل منتقل می‌شود. این جهان‌های سه‌گانه دارای پیوندی عمودی با یکدیگرند. شیرازی گاه همه جهان را همچون کتاب تلقی می‌کند (ذلک‌الکتاب) و آن را به کتاب تکوین، تدوین و نفس تقسیم می‌کند، بنابراین همان‌گونه که فهم متن نوشتاری بدون درک معنای آن یا همان غرض نویسنده ممکن نیست، برای فهم متن هستی نیز می‌بایست غایت هستی حقیقی که غرض از حرکت جوهری به سمت اوست، شناخت. به تعبیر او همان‌گونه که

هستی را مراتبی است، متن کتاب دینی و تدوینی نیز مراتبی دارد. کتاب تدوینی(قرآن) دارای درون و برونی است، البته معنای پایه و پنهان قرآن در درون آن پنهان است. چنین روشی با روش ظاهرگرایی فقهی - که بر اصالت ظاهر استوار است - سازگاری ندارد.(۱۹) به باور شیرازی میان این سه کتاب جهان، انسان و قرآن هماهنگی وجود دارد، به طوری که شناخت یکی گامی برای شناخت دیگری است. سازگار کردن فهم از این سه کتاب از پایه‌های پایدار روش تأویلی صدرایی است. تأویل بنا به دستگاه فلسفه زبان صدرایی، یعنی حرکت جوهری و یگانگی اتحاد عاقل و معقول. بنا به چنین انگاره‌ای انسان در پویش درونی و معنایی خود متناسب با مرتبه وجود خود با مرتبه وجودی قرآنی به یگانگی می‌رسد. شیرازی، گوناگونی تأویل‌ها از متن - اعم از متن هستی، کرداری یا نوشتاری و گفتاری - را با تفاوت مراتب وجودی تأویل‌گران توضیح می‌دهد. شیرازی شرط نزدیک شدن به معنای متن را، خروج انسان(تأویل‌گر) از مدار حیوانیت و ورود به جهان معنوی می‌داند(شیرازی، ۱۳۶۳). به همان اندازه که انسان در دگرگونی جوهری خود به سوی جهان برتر به اصل و معنای هستی نزدیک شده و خداگونه می‌شود، فهم او به گوهره متن قرآن بیشتر می‌شود.

\*استاد روش‌شناسی علوم اجتماعی در سوئد.

### پی‌نوشت‌ها:

۱- ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته الایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل والنهار...

۲- ان الذین یتابعونک انما یتابعون الله یدالله فوق ایدیهم...

۳- والله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم.

۴- و جاء ربک والملك صفاً صفا.

۵- والوزن یومئذ الحق فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون، و من خفت موازینه فاولئک الذین خسروا انفسهم بما کانوا بایاتنا یظلمون. (اعراف: ۸-۹) و اقیموالوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان. (رحمان: ۹) اولئک الذین کفروا بایات ربهم و لقاؤه فحبطت

اعمالهم فلانقيهم لهم يوم القيمه وزناً. (كهف:١٠٥) و نضع الموازين القسط ليوم القيامه فلاتظلم نفس شيئاً و ان كان مثقال حبه من خردل اتيناها و كفى بنا حاسبين. (انبيا:٤٧) فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم فى جهنم خالدون. (مؤمنون:١٠٣-١٠٢) فاما من ثقلت موازينه، فهو فى عيشه راضيه و اما من خفت موازينه. (قارعه:٨-٦) ع- انا جعلنا فى اعناقهم اغلالاً فهى الى الاذقان فهم مقمحون.

٧- و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فاخذتهم صاعقه العذاب الهون بما كانوا يكسبون.

٨- على ان نبذل امثالكم و ننشئكم فى ما لاتعلمون.

٩- و من يهاجر فى سبيل الله يجد فى الارض مراعماً كثيراً وسعه و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله و كان الله غفوراً رحيماً.

١٠- مثل الذين حملوا التورته ثم لم يحملوها كمثل الحمار اسفاراً بسس مثل القوم الذين كذبوا بايات الله و الله لا يهدى القوم الظالمين.

١١- افعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد. (ق:١٥) و ترى الجبال تحسبها جامده و هى تمر مر السحاب صنع الله الذى اتقن كل شىء انه خبير بما تفعلون. (نمل:٨٨)

١٢- انا عرضنا الامانه على السموات و الارض و الجبال فايين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً.

١٣- يومئذ تحدث اخبارها.

١٤- حتى اذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون.

١٥- اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون.

١٦- قالوا انا الى ربنا منقلبون.

١٧- يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه.

۱۸- از نظر فلاسفه اروپایی سه پایه واقع‌گرایی، یعنی باور به هستی مستقل از ذهن و زبان، باور به امکان شناخت و باور امکان مطابقت شناخت با واقعیت جزء اصول موضوع فلسفی جزمی است که موجه نیست. به همین دلیل در فلسفه، معرفت‌شناسی و فلسفه زبان اروپایی معنای رئالیسم بیشتر جزم‌گرایی است تا آنچه ترجمه فارسی آن می‌گوید یا آنچه که علامه طباطبایی در فلسفه رئالیسم قصد طرح آن را دارد.

۱۹- نقد صدرالدین شیرازی بر روش اصالت ظاهر فقهی به شکل اشاره در کتاب «رساله سه اصل» و همچنین مفاتیح الغیب آمده است.

## منابع

- شیرازی، م.ا. الشواهد الربوبیه، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۱.

- شیرازی، م. منطق نوین (لمعات المشرقیه)، ترجمه مشکوه الدینی، ع. آگاه، تهران، ۱۳۶۰.

- شیرازی، م.ا. مفاتیح الغیب، مع تعلیقات للمولی علی النوری، صحح و قدم له: محمد خواجه‌جوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چ ۱، ۱۳۶۳.

- شیرازی، م.ا. تفسیر سوره جمعه، ترجمه و تعلیق: خواجه‌جوی، انتشارات مولی، تهران، بی تا.

- شیرازی، م.ا. تفسیر سوره یس، نسخه الکترونیکی.

- شیرازی، م.ا. اسفار الاربعه العقلیه، ج ۱، ۳، ۵ و ۶ چاپ سوم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.

- شیرازی، م.ا. المبدأ و المعاد، تحقیق: آشتیانی، سیدجلال الدین، ویرایش دوم، چاپ سوم بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.

- شیرازی، م.ا. اسرارالآیات - تعلیقات: حکیم ملا علی نوری - تحقیق سید محمد موسوی؛ حکمت، تهران، ۱۳۸۵.